

---

## Angústia e transcendência no problema do sentido do ser, para Martin Heidegger

---

---

## Anguish and transcendence in the problem of the meaning of being, for Martin Heidegger

---

DOL: 10.12957/ek.2022.58653

**Mateus Aragão da Cunha<sup>1</sup>**

Universidade Estadual do Ceará

*mateusaragao97@gmail.com*

*<https://orcid.org/0000-0003-1190-370X>*

### RESUMO

O presente artigo tem como tema a análise de Heidegger sobre o conceito de angústia e o que este significa para o sentido ontológico. Conforme a metodologia heideggeriana de análise da história dos conceitos, veremos o que este conceito em específico significa para Søren Aabye Kierkegaard em *O conceito de angústia* (1844), e a justificação que este autor dá da angústia como “vertigem da liberdade” e o sentido “psicológico” deste. Buscaremos expor o que o autor alemão negou e apropriou da análise do dinamarquês, tendo em vista a análise realizada no sexto capítulo de *Ser e tempo* (1927). Frente ao significado fenomenológico do conceito, como origem do “nada”, com base em *Que é metafísica?* (1929), explicaremos a essência de ação transcendente deste. Nossa hipótese é de que o acontecimento de angústia originado pelo *Dasein* significa uma possibilidade para o desvelamento da forma finita do ser, objetivo principal do autor.

**Palavras-chave:** Angústia. Liberdade. Acontecimento. Finitude. Ser.

---

<sup>1</sup> Mateus Aragão da Cunha é graduado em Filosofia e atualmente cursa mestrado em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará.

## ABSTRACT

This article focuses on Heidegger's analysis of the concept of anguish and what it means for the ontological sense. According to the Heideggerian methodology of analyzing the history of concepts, we will see what this specific concept means to Kierkegaard in *The concept of anguish* (1844), and the justification that this author gives of anguish as “vertigo of freedom” and the “psychological sense” of this. We will seek to expose what the German author denied and appropriated from the analysis of the Dane, in view of the analysis carried out in the sixth chapter of *Being and time* (1927). Facing the phenomenological meaning of the concept, as the origin of “nothing”, based on *What is metaphysics?* (1929), we will explain the essence of his transcendent action. Our hypothesis is that the anguish event originated by *Dasein* means a possibility for the unveiling of the finite form of being, the author's main objective.

**Keywords:** Anguish. Freedom. Event. Finitude. Being.

## 1. Introdução

Quando Martin Heidegger (1889 - 1976) inicia *Ser e tempo* (1927), sua primeira e principal tentativa de resgate ao primado ontológico na contemporaneidade filosófica, o objetivo visado neste resgate é a “elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘ser’” (HEIDEGGER, 2012, p. 31) e é operada, sistematicamente, dentro de um programa estabelecido em duas partes. A primeira parte da obra contém a analítica do *Dasein*; sua relação com a “temporalidade”; e a relação desta com “ser”. Restando a segunda para ser realizada a “destruição” visada, voltando-se à análise da doutrina kantiana; do fundamento ontológico de Descartes (o *cogito sum*); e do tratado de Aristóteles sobre o tempo, paradigmático para a ontologia antiga.<sup>2</sup> Heidegger não terminou sua obra, restando boa parte do que fora proposto em sua introdução. Mesmo sem sua finalização ou conclusão, é realizada de forma completa a análise fundamental (ou, como pode também ser chamada, “analítica existencial” ou ainda “metafísica da

---

<sup>2</sup> O autor especifica sua análise dizendo que a primeira parte contém “a interpretação do *Dasein* referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 133, grifo do autor) e a segunda, como as “linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática da *temporalidade*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 133, grifo do autor)

finitude”) daquele ente que é ôntico-ontológico, a forma fundamental de ser do ser humano, apreendida sob a denominação “*Dasein*”. Esta análise é exemplar na obra heideggeriana, para identificarmos como a ontologia é aí visada.

Se a pergunta pelo ser deve ser feita e executada na plena transparência para si mesma, então [...] sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente. [...] Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. [...] Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 47)

Na obra em questão, toda a história da ontologia é repensada através desta nova metodologia filosófica que perpassa a analítica existencial. O autor a inicia de um modo determinado, que pode ser esclarecido deste modo: “Essa disciplina parte da pergunta: qual é a estrutura do acontecer do homem que projeta o sentido do ser no tempo originário?” (LOPARIC, 2008, p. 10)

A forma que, em *Que é metafísica?* (1929), Heidegger encontra para pensar o problema ontológico do sentido e desvelamento do ser, a partir da analítica do *Dasein*, é a investigação do fenômeno da angústia. O filósofo interpreta isto que ele considera uma “disposição afetiva” (*Stimmung*), ou “estado-de-ânimo”, como um modo próprio e fundamental deste ente privilegiado, conquanto é o que determina a “forma” em que os entes “se apresentam” no mundo. Este fator de acontecimento fundamental é o que nos guiará para a posição em que a angústia assume de preeminência ao problema ontológico, fazendo com que ela desvele o que, no seio do *Dasein*, é a transcendência. Isto surge de forma que a ontologia não mais se sustente sob conceitos gerais que não são analisados em suas estruturas e que simplesmente são “entendidos por si mesmos”, mas agora parta do que é “mais próximo” ao ente que tem, em sua “essência”, a compreensão (*Verstehen*) de ser.

É de nosso interesse indagarmos: Pelo exposto na obra de 1929, como o fator da angústia assume a posição de disposição reveladora para a relação ontológica onde o nada, por sua vez, é o conceito paradigmático para o desvelamento finito do ser? E qual o significado desta transcendência do *Dasein* para a compreensão ontológica?

Nosso problema então se delineia no aspecto metodológico que lhe é próprio, como análise das estruturas deste “ente finito” em que possa se dar qualquer sentido ontológico. Escolhermos um conceito como “angústia” para “adentrarmos” o modo de

tratamento do problema não é uma arbitrariedade da pesquisa ou do filósofo em suas obras, mas o sentido mais próprio da reformulação ontológica a partir de *Ser e tempo*, que é o novo “procedimento” fenomenológico e hermenêutico da ontologia, tal como resgatada por Heidegger no período de crise filosófica e cultural do século XX, em que o ser humano se sente “perdido” em meio a novas e antigas formas de pensar o mundo e a história (VOLPI, 2012). Ao tratarmos o conceito a partir da metodologia que lhe é própria, deveremos colher o que anteriormente fora formulado e, principalmente, o que isto indica para o sentido ontológico do ente investigado em *Ser e tempo*. Ao propormos isto, é possível pensar o que Heidegger concorda em sua análise posterior à do autor dinamarquês, levando em conta a relevância da análise a seguir.

## 2. Tradição em torno do conceito

É próprio da metodologia heideggeriana a análise da história por detrás do conceito e sua relação ontológica, a questão do ser em geral. Seguiremos a mesma orientação metodológica. Analisaremos, no entanto, em especial, uma interpretação específica feita pelo autor que o próprio Heidegger afirma ser a mais ampla até então, a de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), realizada em *O Conceito de Angústia* de 1844, sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis.

O que há na interpretação kierkegaardiana do conceito de angústia que faz com que ela seja tão exemplar, isto é, que se mostre como a que melhor adentra na profundidade de um conceito como este? E o que vale para Heidegger desta análise, de modo a compreendermos o que este nega e/ou adota de tal análise?

Ao contrário do que é projetado em *Ser e tempo* na destruição dirigida a Kant, Descartes e Aristóteles, isto é, do que é próprio metodologicamente a suas filosofias, ao autor dinamarquês são reservadas apenas “ressalvas” em notas de rodapé, uma delas inserida no parágrafo §40, intitulado “O encontrar-se-fundamental da angústia como uma assinalada abertura do *Dasein*” (*Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*), no sexto capítulo da obra:

Não é por acaso que os fenômenos da angústia e do medo que permanecem indistintos tenham ingressado na área de visão da teologia cristã, onticamente e também, se bem que, ontologicamente, dentro de certos limites muito estreitos [...] S. Kierkegaard é quem penetrou mais amplamente na análise do fenômeno da angústia e sem dúvida de novo dentro do contexto teológico de

uma exposição “psicológica” do problema do pecado original. (HEIDEGGER, 2012, p. 531-533, n. 3)

Podemos encontrar outra sobre a problemática da existência e a necessidade de pensá-la de forma nova:

No século XIX, S. Kierkegaard tratou expressamente do problema da existência como problema existencial e o pensou de modo penetrante. Todavia, a problemática existencialista lhe é tão estranha que, do ponto de vista ontológico, Kierkegaard é inteiramente tributário de Hegel e da filosofia antiga vista através deste. Daí que filosoficamente se tenha mais a aprender de seus escritos ditos “edificantes” do que dos teóricos – exceção feita ao tratado sobre o conceito da angústia. (HEIDEGGER, 2012, p. 651, n. 6)

Não de forma aleatória, a primeira consideração de Heidegger sobre Kierkegaard nos informa que o autor alemão não apenas “tomou conhecimento” da análise publicada em 1844, embora não o tenha lido diretamente do original dinamarquês (WEBER, 2018, 101), mas sobretudo a interpretou criticamente frente a sua própria construção fenomenológica-ontológica, a hermenêutica do *Dasein*. Por isto, iremos abordar a obra de Kierkegaard dando destaque à ligação conceitual que este entende que existe entre a liberdade e a angústia, bem como ao contexto crítico-filosófico e teológico<sup>3</sup> de onde parte sua análise.

Num panorama geral, podemos dar início à essa interpretação pela explicitação de que este tratado, como é comumente visto, não é apenas uma clarificação do dogma religioso cristão, mas ao contrário, uma tentativa de exposição conceitual em torno da liberdade e necessidade, fé e ciência, ética e pecado etc., a partir dos quais o dogma possa ser visado enfim.

No que se refere a esse tratado kierkegaardiano sobre a angústia, importa sobretudo mostrar que ele não é, por mais que pareça ser, um livro sobre o pecado, mas uma reflexão, de caráter filosófico, sobre a liberdade humana. Mais precisamente ainda: trata-se de uma obra que busca sondar as condições transcendentais de possibilidade do agir livre do homem que, enquanto tal, se mostra como apto a realizar aquilo que os teólogos, chamados aí nessa obra de “dogmáticos”, costumam denominar pecado. (CAMPOS, 2017, p. 189)

<sup>3</sup> Por “contexto teológico” entendemos o objeto que o filósofo buscou interpretar para explicar a posterior análise do conceito, ou seja, o dogma cristão, tanto quanto o momento em que ele toma criticamente, desaprovando a conduta religiosa da época em que unia a igreja com o Estado vigente (CAMPOS, 2017). Ao mesmo tempo é importante fazer notar o pressuposto crítico-filosófico do autor à filosofia hegeliana, especialmente sua pretensão sistemática que, aos olhos do dinamarquês é insuficiente para captar os “problemas singulares”, os interpretando a partir de “palavras ocas”. Por isso este afirma, sobre a pretensão da Lógica hegeliana alcançar a realidade, que “A realidade não sai ganhando, pois a contingência, que é um elemento essencialmente copertendente à realidade, a Lógica jamais poderá deixar infiltrar-se. Nem a Lógica fica bem-servida com isso; pois, se ela pensou a realidade efetiva, então acolheu em si algo que ela não pode assimilar, e chegou a anteciper o que ela deve tão somente predispor.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 12)

Esta explicitação é esclarecedora tanto para nós, que buscamos interpretá-la para a análise heideggeriana, quanto para a época em que a obra foi publicada, pois o autor, proferindo que a obra se trata de uma investigação “psicológica”<sup>4</sup>, explana em sua introdução que, na verdade, o trabalho terá sentido como preparação para outra área determinada, a teologia (ou “dogmática”, como era denominada). O que fica claro que sua tarefa não é uma investigação explicativa do pecado e suas consequências, mas um modo apropriado para que o indivíduo conheça o que está por detrás de sua possibilidade. Por isto, o subtítulo da obra termina sendo “uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2013).

Sobre a relação entre psicologia e dogmática, interpretamos com Kierkegaard que a psicologia, mesmo sendo posta metodologicamente em primeiro plano, não está, por isto, de forma alguma subordinada à dogmática, mas simplesmente se insere de forma diferente no trato com a questão por ela ser uma ciência (ainda que estivesse, naquele tempo, inserida na filosofia). Ela está apenas direcionada à dogmática no objetivo da obra.

O pecado hereditário<sup>5</sup> não pode ser explicado por nenhuma ciência determinada, já que sua “explicitação” se dá pela via da pregação (e aqui o autor retoma o aspecto dialógico em que admira da filosofia socrática, como fator essencial para a questão da verdade e/ou revelação). Assim, “o pecado não tem lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 18). Pregar não sendo ciência, portanto, converte-se em uma técnica em sentido grego, ou seja, em uma arte: “Pregar, entretanto, é a mais difícil de todas as artes, e é propriamente aquela arte que Sócrates elogia: a de saber dialogar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 18). Já a psicologia na obra, tratando como objeto o que disponibiliza o pecado, “trabalha” com a categoria de “possibilidade”, ou seja, aí se trata do “como” algo como o pecado, o mal no mundo, possa vir a ser. E para

<sup>4</sup> Ao delinear a área em que a investigação fora feita, podemos nos confundir facilmente, já que a psicologia em nosso tempo é uma ciência diversa do trabalho da filosofia, mas na época do autor era tida como um ramo propriamente filosófico, denominado comumente como “doutrina do espírito subjetivo.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 25) Esta doutrina não se deixa valer apenas por uma análise comportamental, mas o intuito kierkegaardiano é uma investigação do que distingue o ser humano em sua liberdade e a existência relacionada à necessidade. O que é possível constatar, nesta psicologia, é as características fundamentais pelas quais o ser humano existe derivado do “pecado original”.

<sup>5</sup> Este conceito também é conhecido por se relacionar com o de “pecado original” ou “pecado originário”, por se tratar da consequência do primeiro ato pecaminoso, o de Adão, de acordo com a dogmática cristã.

explicar isto parte metodologicamente de uma característica essencial humana: a liberdade.<sup>6</sup>

A categoria de liberdade se torna, logo no delineamento geral do tratamento do problema (a condição de possibilidade da entrada do mal no mundo), aquela categoria da qual o autor parte para atingir seu objetivo. Este não é apenas um conceito que pode explicitar o modo de ser do ser humano, mas aquele no qual se encerra o essencial para a explicação das possibilidades de ser um ser humano de forma “autêntica”. Ao focar-se no conceito de liberdade, termina adentrando essencialmente no de angústia, já que o estudo psicológico da efetividade de um aponta para a efetividade do outro. Isto é focado pelo autor pois, ao buscar chegar à resolução do problema, tanto o conceito de liberdade como o de angústia sinalizam, ligados intrinsecamente, para o de pecado. E assim os três conceitos se perfazem: liberdade, angústia e pecado.

O próprio pecado é descrito como que rodeado pela angústia, tanto à sua frente como atrás de si. Há, portanto, duas espécies de angústia: a que antecede o pecado e é a sua condição de possibilidade, e outra, a que entra no mundo com o pecado e cresce quantitativamente a cada vez que ele é cometido pelo indivíduo. (CAMPOS, 2017, p. 194)

O que é a angústia para Kierkegaard? É a consequência de ser um ser humano, e, portanto, livre. Por isto, “angústia pode-se comparar com vertigem. Aqueles, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 66) A comparação com a vertigem aparece aqui, pois “a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se” (KIERKEGAARD, 2013, p. 66). A síntese de que o autor fala é justamente a existência humana enquanto uma possibilidade que se estabelece na finitude, existindo a partir da liberdade essencial e a necessidade da finitude. A primeira forma da angústia se explica como a angústia da liberdade, isto é, de ela estar na essência do humano, que por sua vez é condição de possibilidade para o ato pecaminoso. E a subsequente forma de angústia se explica pelo fato de que a liberdade é condição para o mal agora sendo cometido, é o peso da existência singular.

---

<sup>6</sup> Expormos que uma ciência é direcionada a outra desta forma, é adentrarmos no que é mais específico da obra de 1844, já que o próprio Kierkegaard explana que “enquanto a Psicologia sonda a possibilidade real do pecado, a Dogmática explica o *pecado hereditário*, isto é, a possibilidade ideal do pecado.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 25, grifo do autor)



O autor reinsere a ideia de Adão como o primeiro homem enquanto aquele que primeiro foi livre e, portanto, angustiado. A inocência, neste sentido, não interfere em seu “poder ser” seu inverso, já que a inocência só é percebida enquanto já não a tem mais. O próprio fato de ser inocente já nos conduz na ideia do ser angustiado. Kierkegaard explana que esta qualificação se dá porque, na inocência, não há nada “contra o que lutar”, e é precisamente “o nada” de efetividade do espírito (que na inocência está “sonhando”, pois ainda não é reconhecido) o que faz com que o inocente seja angustiado (KIERKEGAARD, 2013). Portanto, “não é a pecabilidade, entendida como fundo comum do gênero humano, que gera o pecado. Ao contrário, é o pecado enquanto salto qualitativo da inocência à queda que instaura a pecabilidade.” (CAMPOS, 2017, p. 196) O que pode parecer uma contradição, se “explica” pelo fator “inexplicativo” do pecado: que ele, para ser analisado, não pode ser explicado, somente precisa ser pressuposto.

O que podemos interpretar, no sentido mais essencial do termo, é que a angústia não só se relaciona com a liberdade e o pecado, mas com o gênero humano em sua totalidade (seja visto como o indivíduo singular em seu existir próprio ou com todo o gênero de indivíduos em suas relações comunitárias). O essencial visto no “primeiro Homem” reside no seu “ser-capaz-de” que inaugurou a pecaminosidade e delegou aos “descendentes” esta estrutura singular, a de possuir espírito que, mesmo na inocência, “o nada” insinua-se como “o objeto visado”.<sup>7</sup> O significado do conceito “nada”, neste sentido, é relacionado ao futuro enquanto total possibilidade de efetivação de escolha, que pode ser e ainda não é.

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. [...] A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*. (KIERKEGAARD, 2013, p. 48, grifo do autor)

Por isto, o termo “nada” surge como um segundo elemento para a angústia, enquanto o primeiro é a liberdade, mas ambos se relacionam já que liberdade quer dizer o nada de determinação prévia, e este nada a possibilidade de efetivação do espírito.

---

<sup>7</sup> Naturalmente, “o nada” não pode ser objeto, pois não é algo determinado, mas na extrema ausência de efetividade do espírito, a angústia se manifesta, embora com a ignorância de seu porquê.



Na medida em que, para Kierkegaard, o homem não tem uma essência definida, e esta se faz através de suas escolhas, é justamente o “nada” que o indivíduo “é” no momento de estabelecer a síntese que produz angústia. A incerteza e a indefinição sobre as possibilidades que decorrem da liberdade colocam o indivíduo diante de algo que ainda não é, de possibilidades que ainda não são realidade, e que só cabe a ele decidir. (WEBER, 2017, p. 104)

Podemos ver que, em sua essência, o conceito de angústia interpretado pelo autor dinamarquês retoma não só a possibilidade do pecado, mas toda e qualquer esfera existencial, enquanto a dinâmica de existir corresponde a de exercer a liberdade que a “presença de espírito” lhe ordena. Por isto um animal não pode angustiar-se, enquanto uma criança pode, pois o animal não tem espírito e a criança o tem no modo de ser inocente e ignorante.

Existir significa angustiar-se. Quanto mais se reconhece angustiado, portanto, mais (qualitativamente falando) humano se torna. E, na medida que o indivíduo se orienta a partir da consciência de sua natureza angustia, ele melhor pode agir existencialmente frente a sua “natureza infinita” (KIERKEGAARD, 2013, p. 162). A essência infinita do ser humano, portanto, se explica frente seu “ser-capaz-de” característico da liberdade que o perpassa. O autor utiliza, para este tipo de “práxis”, o termo “escola da possibilidade”, pois retoma o momento da consciência do que lhe é essencial, a liberdade e a angústia desta, para que melhor o indivíduo se comporte em relação a si mesmo. Viver é escolher, por isto saber o que se escolhe e como se escolhe é um momento que corresponde ao que lhe pertence: a angústia do poder-ser como produtora de si-mesmo, a síntese entre finito e infinito que funda o Eu, o espírito (KIERKEGAARD, 2001, p. 19).

Conhecer a angústia é, pois, desenvolver espírito. Quando o homem se percebe em sua ambiguidade existencial, isto é, como ser finito e infinito, como ser de razão e de loucura, enfim, como livre e condicionado ao mesmo tempo, é aí que se dá o surgimento do espírito. O espírito é, pois, a percepção que o homem adquire de sua própria realidade trágica, de que não é anjo nem demônio, mas a tensão entre o polo divino e o polo animal. Ele é o despertar da consciência do homem quanto ao caráter trágico de sua realidade ontológica. (CAMPOS, 2017, p. 206)

Ao longo da obra, o conceito de angústia é descrito em modos diversos, perante cada aspecto da liberdade. A angústia entendida no aspecto da “possibilidade subjetiva” é a consciência da liberdade, que sempre remete à ideia da culpa, já que ser livre é escolher e ser culpado pelo que escolhe tanto quanto pelo que é omitido. Já a “possibilidade objetiva” é angústia do acaso, pois esta ideia remete à falta de um princípio para o mundo natural e para tudo que é humano, nos colocando perante o nada

de fundamento para a realidade, por isto o aspecto “objetivo” do conceito é “angústia como angústia do nada.” (CAMPOS, 2017, p.199)

Já a angústia diante do mal se denomina “desespero”<sup>8</sup>, pois é entendido como uma forma “sem saída” onde o indivíduo não reconhece uma forma de vida em que escape da condição de pecador. Por esta razão, ela é angústia diante do mal, já que é o entendimento da absolutização do pecado e a possibilidade de superação.<sup>9</sup> Mas também há o “demoníaco”, que é a angústia diante do bem. Esta forma já é uma escolha. Escolha existencial onde, entendendo-se angustiando perante a absolutização do mal no mundo, o indivíduo não mais deseja sua superação, o bem. Não escolher uma saída, conforme a ideia de “bem”, é render-se à angústia do mal. Por isto Kierkegaard, com um conceito religioso, denomina “o demoníaco”.

O demoníaco é a não liberdade que quer encerrar-se em si mesma. Entretanto, isso é e sempre será impossível, ela sempre mantém uma relação e, mesmo se aparentemente desapareceu de todo, não deixa de estar aí, e a angústia mostra-se prontamente no instante do contato [com o bem]. (KIERKEGAARD, 2013, p. 129)

Podemos então pensar, com a interpretação kierkegaardiana, o porquê de esta filosofia influenciar um novo modo de pensar, o qual comumente é caracterizado como “existencialismo” ou, mais especificamente, “existencialismo cristão”. Ao não mais abordar noções e categorias absolutas como detentoras da necessidade do movimento da natureza, da história e do sujeito, o autor explana que o que era compreendido por “conceito”, hegelianamente entendido num sistema filosófico, é demasiado insuficiente para explicar a dinâmica existencial por onde o indivíduo compreende a si e ao mundo. A realidade singular do indivíduo constituído pela angústia extrapola o eixo comum científico-filosófico. Assim, o trabalho investigativo (psicológico)

É, antes, reconhecer essa heterogeneidade humana revelada pela angústia, isto é, que o homem não está meramente sujeito às determinações naturais. E aqui a angústia revela todo o seu esplendor, pois é ela que nos distingue do mundo, é através dela que nos sentimos deslocados, fora do lugar. (CAMPOS, 2017, p. 206)

Retomando nossas questões-guia, o que pode Heidegger ter negado desta interpretação ou assumido? Fica claro que, ao iniciar um novo modo de filosofar

<sup>8</sup> A categoria de “desespero” é analisada pelo autor em uma de suas obras, publicada com o título *O Desespero Humano* (1849), já que é uma forma fundamental do indivíduo se compreender frente à realidade da pecaminosidade no mundo.

<sup>9</sup> Frente a este tipo de angústia, o desespero, Kierkegaard nos assevera três posturas alternativas: a postura estética, ética e religiosa. Contudo, apenas a última corresponde ao verdadeiro significado de solução. (CAMPOS, 2017)

pautando-se na realidade singular do indivíduo e suas variações como variações de âmbito ontológico, o pensamento de Kierkegaard surge como um novo paradigma para a retomada ontológica heideggeriana. Pensamos que a interpretação do autor dinamarquês se revela como uma das mais profundas para uma investigação inserida no empreendimento assumido em *Ser e Tempo*, no tocante ao significado de “encontrar-se” (um existencial fundamental) e “abertura”, contido na ontologia fundante. Mas não necessariamente apropriada. Isto porque, em primeiro lugar, o dogma religioso assumido no primeiro não é esclarecido, mas como ele mesmo diz, é pressuposto (tendo em vista que seu objetivo é filosófico ante a crítica ao sistema hegeliano, o que inviabiliza uma análise pormenorizada do dogma), o que em Heidegger pode ter sido o motivo de não apoiar-se na análise “psicológica” deste; em segundo lugar, Kierkegaard, ao interpretar este conceito central (o de angústia) não o faz numa perspectiva que conduza à questão do ser em geral, o objetivo primário do filósofo alemão, embora o faça numa perspectiva do ser humano em geral; e em terceiro lugar, reconhecer-se angustiado, de acordo com Kierkegaard, é ter o olhar reflexivo perante a síntese humana de finito e infinito, o que em Heidegger é negado, já que a angústia é o aspecto essencial do reconhecimento da finitude.

Ante o exposto, podemos admitir que a análise feita do conceito de angústia é retomada em parte na analítica da existência de 1927, principalmente em sua relação com a noção de liberdade, o que ficará claro a seguir, mas também o que tanto o alemão quanto o dinamarquês acentuaram é o fato de a angústia ser um sentimento assinaladamente humano. Neste assinalamento, o que é buscado é mostrar que este estado “sentimental” está em relação com o próprio de ser humano. Além disso, é parecida a tentativa de ambos em diferenciar a angústia do medo. Enquanto o medo se dá por algo determinado ao temeroso, ao angustiado lhe defronta “o nada” e, especificamente, esta consideração do nada. Esta distinção surge como outra forma de aproximação entre os dois, embora restando a Heidegger uma interpretação mais determinada do fenômeno do nada, dizendo que, se o medo é assinalado, é apenas uma forma de “angústia imprópria” (HEIDEGGER, 2012, p. 531). O nada da angústia, portanto, sendo a autenticidade propiciadora do medo.

Ao expormos o modo específico de interpretação de Heidegger, veremos que esta relação angústia/liberdade é uma disposição afetiva fundamental daquele “ente que

compreende” (o que Kierkegaard associa à ideia de “indivíduo”, revelando sua singularidade fundamental, e não com o conceito de “sujeito”) e Heidegger o denomina de ente ôntico-ontológico (nem “indivíduo”, nem “sujeito” ou “pessoa”).

### 3. A angústia como disposição do *Dasein*

O conceito de angústia na filosofia de Heidegger é analisado, primariamente e em conexão metodológica, em *Ser e tempo* e no ensaio *Que é metafísica?*, respectivamente. Em 1927 ele é explicitado dentro do panorama geral da analítica existencial no parágrafo §40, mas por isto não quer dizer que sua análise tenha de ser feita nos valendo apenas deste específico ponto da obra, pois estando toda ela em conexão argumentativa, explicarmos este conceito quer dizer, necessariamente, fazermos explicitações destas conexões conceituais às quais ele está submetido. Ao fazermos isto, exporemos, não de forma externa à analítica do *Dasein* (como uma forma puramente descritiva), o que lhe é mais próprio, a estrutura em que o “mundo” surge a este ente.

Para o empreendimento metodológico, analisaremos o significado do conceito para mostrar como este fenômeno da angústia se revela como um modo fundamental para o *Dasein* apreender-se, ou seja, um caminho metódico para este compreender-se em sua originária forma, a preocupação (*Sorge*)<sup>10</sup>. De forma secundária, portanto, analisaremos como o significado de “encontrar-se” (*Befindlichkeit*) se mostra em conexão com a estrutura existencial deste ente para que o mundo seja “aberto”.

Este conceito surge como fundamental para o empreendimento do autor, pois é ele que melhor corresponde à pergunta pela “estrutura originária” a qual a analítica busca. Não é nosso objetivo descrevermos cada aspecto relacional em que a analítica se movimenta, pois nosso problema aponta para outra direção, mas, de maneira sintética, vale destacar que a existência fática do *Dasein* é demonstrada sob os seguintes termos:

O *Dasein* existe factualmente [...] Sobre o fundamento do encontrar-se que pertence à sua essência, o *Dasein* tem um modo-de-ser no qual, em sua dejectão, ele é posto diante de si e é aberto para si. Mas a dejectão é o modo-

<sup>10</sup> O significado deste termo é, devido à multiplicidade de traduções brasileiras, muito amplo e podendo sofrer diversas interpretações para a posterior tradução. Usaremos a tradução por “preocupação”, embora a outra mais comum seja “cuidado”, também sendo utilizada por teóricos como Ernildo Stein (2011). Por se tratar de um conceito central para a analítica de 1927, quando formos expor o termo, deixaremos claro sua correspondência no original em alemão.

de-ser de um ente que ele mesmo *é* cada vez suas possibilidades, de sorte que ele se entende a partir delas (projetando-se nelas). O ser-no-mundo a que pertencem, com igual originariedade, o ser junto ao utilizável e o ser-com com outros *é* cada vez em vista de si mesmo [...] Por conseguinte, a *cotidianidade mediana do Dasein* pode ser determinada como o *ser-no-mundo que decaindo-abre, dejectado-projetante, para o qual, em seu ser junto ao “mundo” e ser-com com outros, está em jogo o seu poder-ser mais-próprio*. (HEIDEGGER, 2012, p. 507-509, grifo do autor)

O autor, neste trecho, reúne rapidamente alguns dos caracteres fundamentais pelos quais a obra realiza a hermenêutica deste ente. O ser-no-mundo (modo fundamental de ser do *Dasein*) está sempre dejectado (jogado na tarefa de ter de assumir-se enquanto existente) e nesta dejectação abre as possibilidades de compreensão dos entes “externos” e de si mesmo (atribuindo significação na ocupação e, portanto, “fundando mundo”), enquanto esta abertura é realizada a partir de um estado-de-ânimo pelo qual o “mundo” está “posto”. De toda forma, sua compreensão se realiza como projeção a ser autêntico, próprio (o que, comumente está obstruído pela “fuga” deste ente numa “interpretação pública”, o modo como o entendimento de tudo ao redor é produzido por “a-gente”, o público cotidiano).

O que o autor explana é que este fenômeno justifica sua posição metodológica:

A angústia, como possibilidade-de-ser do *Dasein* e o *Dasein* ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a *preocupação*. (HEIDEGGER, 2012, p. 511, grifo do autor)

Sua primeira caminhada para o sentido e lugar do conceito se dá a partir do significado de “fuga”. Pois a cotidianidade em que este ente está absorvido se revela sempre como uma tentativa de fugir de algo. Como assinalamos, a “publicidade”, o comum, se revela como uma “inautenticidade”, na medida em que a projeção-compreensiva é delegada de terceiros<sup>11</sup>, ou seja, o que há é uma fuga da existência que se assume. Este “algo” a se fugir, no mais das vezes, é ele mesmo, assinalando que “a absorção em a-gente e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma *fuga do Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio.” (HEIDEGGER, 2012, p. 517, grifo do autor) A fuga, portanto, é metodologicamente o caminho a ser tomado numa “conversão” dita fenomenologicamente interpretativa.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Por isto o termo “a-gente” é entendido essencialmente como “o sujeito da cotidianidade”, revelando esta característica que advém de outros, e, no entanto, de ninguém determinado.

<sup>12</sup> A metodologia para chegarmos ao conceito de angústia, portanto, é a mesma que Heidegger utiliza para a ontologia fundamental, já que esta é realizada a partir do método fenomenológico, da maneira que o autor entende por isto, mas sempre de maneira interpretativa, se tratando do âmbito humano de manifestação.

Em segundo lugar, a partir do fenômeno do medo é que a fuga é melhor assinalada. O medo é um estado-de-ânimo a partir do qual o mundo surge, só que desta forma como “ameaçador”. Mas o medo “abre” o mundo de maneira tal que os entes que “estão dentro do mundo” fazem com que esta possibilidade de eles serem ameaçadores surja de tal forma que o *Dasein* se retrai ante os entes desta qualidade, e se retraia de maneira a fugir do mundo ameaçador. Ou seja, é uma fuga de coisas e regiões do mundo. Enquanto que, diferentemente, este “desviar-se” que se dá no “decair” (na dejectão, na qualidade de “jogado”) cotidiano é uma fuga que, ao contrário do medo que foge das coisas determinadas, se projeta em direção aos entes que estão no interior do mundo, refugiando-se neles e na publicidade, para reconfortar-se.

Heidegger assinala a maneira interpretativa do fenômeno da angústia: uma fuga, não diante de entes determinados, mas do mundo como tal. Pois, angustiado, o *Dasein* não se importa com os entes determinados que se apresentam, que lhe vêm de encontro, mas estes se revelam como completamente “irrelevantes”.

Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia [...] O mundo tem o caráter da total não-significatividade. Na angústia não vem-de-encontro isto ou aquilo, com que o ameaçador possa se conjuntar. (HEIDEGGER, 2012, p. 521-523)

Um exemplo essencial é o fato de que o “diante-de-quê” a angústia se angustia não está em parte alguma. Isto ocorre porque não é dos entes intramundanos que lhe vem a opressão, mas da região de entes em geral. O que lhe ameaça não está em nenhum lugar determinado, mas sempre presente. Nada lhe oprime, mas a opressão é constante. Por meio deste exemplo, podemos ver que é o mundo como tal o “objeto” que se anuncia como o “nada determinado” do discurso angustiado. A mundidade (o que confere o caráter de mundo) se impõe na medida em que lhe é retirado a relevância dos entes determinados. E é a angústia que a revela.

A plena não-significatividade que se anuncia no nada e em parte alguma não significa ausência-de-mundo, mas ao contrário, que o ente do-interior-do-mundo é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa *não-significatividade* de o-que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundidade, ainda se impõe. (HEIDEGGER, 2012, p. 523, grifo do autor)

Deste modo, a categoria de “possibilidade” nos aparece de forma preeminente, pois na ocupação cotidiana, quando angustiado, não são os entes utilizáveis possíveis o que nos angustia, mas a própria possibilidade de utilizabilidade em geral. E esta “pura” possibilidade é entendida como “o mundo ele mesmo”. Assim, compreendermos que o

discurso comum dita que “nada” é o que lhe oprime, quer dizer que é simplesmente o “nada de utilizabilidade cotidiano” e não, como o autor complementa, “um nada total” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). E assim Heidegger desloca a perspectiva do “nada da angústia” de uma concepção niilista, já que o “nada da angústia” significa algo, a mundidade, a condição de possibilidade de projeção do “ser humano”. Em outros termos, o modo niilista de conceber o “real” a partir da falta de fundamentação deste é superado pela concepção de que o “nada” da angústia quer dizer, na verdade, a própria mundidade, o fundamento de possibilidade para algo como o real para o *Dasein*.<sup>13</sup>

Com tudo isto, o autor age de maneira dedutiva. Sua argumentação de que é o mundo este “algo” que se revela como o “nada da angústia” chega à conclusão de que a fuga do *Dasein* ocorre diante do ser-no-mundo enquanto tal. Isto acontece, certamente, porque o mundo pertence, ontologicamente, ao *Dasein*, que é enquanto ser-no-mundo. Assim, é uma fuga diante de si e, portanto, do que se foge sempre está presente. Ela (a angústia) é uma expressão de incapacidade, pois ela retira a capacidade de o *Dasein* residir na publicidade e entender o mundo e a si mesmo por meio desta (a interpretação pública, a publicidade). Ela “projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 525)

Podemos entender agora o porquê de este fenômeno ser um encontrar-se fundamental, já que, na ocorrência da cotidianidade, este modo de estar disposto (conceitualmente, estado-de-ânimo) põe o *Dasein* frente ao que lhe é mais essencial: o poder-ser-no-mundo. Esta possibilidade surge como uma tarefa, a necessidade de assumir-se enquanto projeto. “Necessidade” e “possibilidade” são termos que, não apenas expõem a dinâmica da existência enquanto se relacionam, mas são características que são expostas no fenômeno do angustiar-se, pois, como expomos anteriormente: “Somente não mais se compreendendo a partir do que se ocupa o *Dasein* pode apreender o seu verdadeiro *poder-ser*, desocultado na estranheza da angústia em face ao seu ser-no-mundo.” (SILVA, 2010, p. 93, grifo do autor)

---

<sup>13</sup> A partir de duas concepções centrais, como “fundamentação” e “realidade”, podemos afirmar que o autor concebe uma investigação sobre este problema da realidade e sua conexão ontológica com o ser do *Dasein*, expondo, a partir do que fora analisado anteriormente, que “certamente, só enquanto o *Dasein* é, isto é, enquanto a possibilidade ôntica de entendimento-de-ser é, ‘dá-se’ ser. Se o *Dasein* não existe, então a ‘independência’ não é e o ‘em si’ também não ‘é’”. (HEIDEGGER, 2012, p. 589, grifo do autor) Portanto, muda-se o paradigma de pensamento segundo o qual algo como “fundamento” é pensado independentemente do ser de “quem” compreende.



É o encontrar-se fundamental, isolando aquele que se angustia (pois retira o sentido dos entes, voltando-se a atenção à posição do *Dasein* frente à determinação significativa destes)<sup>14</sup> e podendo ser uma via explicativa até dos fenômenos mais comuns, como o próprio medo, fazendo com que entendamos o porquê de este ser uma “angústia imprópria”, já que é uma angústia determinada nos entes e não uma autêntica angústia diante do isolamento de si mesmo.

Por último, ela “isola e abre”. Isto é claro na medida em que ela abre, compreensivamente, o *Dasein* diante de si mesmo e seu porquê se revela como o caráter de projeto deste; e, na medida em que o que se abre se faz no que é aberto em si mesmo, seu diante-de-que se revela como o mundo, ou melhor, o ser-no-mundo. Esta abertura é essencialmente relacionada com o modo de encontrar-se, já que a abertura correspondente ao *Dasein* se dá desde seu “como”. A abertura é de um ou de outro determinado modo em que, quem abre, está disposto. Assim, a angústia é uma disposição, já que determina este “modo” compreensivo em que o mundo surge. Ela é também disposição fundamental, pois revela o surgimento do mundo no que lhe é mais essencial, como ser-no-mundo.

Pertence certamente à essência de todo encontrar-se o abrir cada vez o completo ser-no-mundo segundo todos os elementos que o constituem (mundo, ser-em, si mesmo). Mas só na angústia reside a possibilidade de uma assinalada abertura, porque ela isola. Esse isolamento resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 533)

Frente à análise de Kierkegaard, podemos fazer uma comparação entre o sentido do conceito de angústia de Heidegger e o sentido que aquele autor assinala, comparativamente, como “vertigem”. Ao comparar a angústia com a vertigem, ele não apenas ressalta a relação que esta tem com a liberdade, mas sobretudo com a náusea, mal-estar em que esta posição infere; o que Heidegger certamente assinala com o termo “estranhamento” (*Unheimlichkeit*), o não-ser-em-casa que infere na possibilidade extrema.

Do que foi exposto, nos perguntamos o porquê de este fenômeno expor a preocupação como o ser (o sentido unitário) deste ente. Heidegger nos diz que o “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-

<sup>14</sup> O isolamento surge necessariamente no fato da retirada do *Dasein* de seu “sentir-se em casa”, “familiarizado” com os entes intramundanos e a interpretação cotidiana pública. Ele sente-se “estranho” justamente por não-ser-em-casa.

mundo que vem-de-encontro)”<sup>15</sup> (HEIDEGGER, 2012, p. 539) revela que a existência, em seu caráter propriamente projetivo, é essencialmente factual. Esta factualidade não só determina a dinâmica da compreensão-projetiva, mas pode ser apreendida sob o termo “preocupação” (*Sorge*). Por isto, o modo de ser habitual em relação ao utilizável que vem-de-encontro é “ocupação” e o ser-com-os-outros (ou melhor, *Dasein*-com com outros), como “preocupação-com-o-outro”.

A preocupação não só reúne em um conceito determinado as estruturas fundamentais do *Dasein* (a “existencialidade, a factualidade e o ser-do-decair”<sup>16</sup>), mas também mostra que estas não são princípios separados que se moldam, mas que são inseparáveis enquanto há *Dasein*. E o que melhor isola este ente frente a si mesmo em sua constituição fundamental, trazendo à tona a factualidade do ser-no-mundo? A angústia enquanto desvela o que constitui a mundidade: a significabilidade fundada no projeto (o ser-adiantado-em-relação-a-si-no-mundo).

Feita esta análise pormenorizada da forma em que a angústia dispõe o *Dasein* frente a qualquer caracterização própria de mundo, realidade ou si mesmo, é possível agora pensarmos sua relação com nossa problemática: o que faz com que esta disposição se “eleve” de maneira tal que seu acontecimento seja interpretado como a desocultação da transcendência do *Dasein* e seu sentido para o problema ontológico do sentido do ser.

#### 4. Disposição como fator de transcendência

Para darmos início à consideração sobre o modo de se dispor que é interpretado como a revelação do caráter de transcendência, é preciso expormos o que significa este conceito (transcendência) tão comum à filosofia especulativa e metafísica, no seio da filosofia inaugurada por Heidegger.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> O que já citamos como, no desvelamento da angústia, o movimento que abre (projeto) a possibilidade no que está previamente posto (o mundo), assim previamente possibilitado.

<sup>16</sup> O todo-estrutural deste ente, compreendido sob estas três manifestações, também é mostrada sob algumas outras denominações. Mais comumente, podemos apreender que a existencialidade é o caráter ontológico projetivo da existência, que é insistência, e conceituada, a partir da segunda seção de *Ser e Tempo*, como ser-para-a-morte; que a factualidade é o modo de já ser posto numa dada situação ocupacional, compreendido assim o essencial de ser-no-mundo; e que o ser-do-decair é a articulação em que a interpretação se mantém, sendo com outros que também são *Dasein* e nos vêm de encontro no interior-do-mundo, sendo assim ser-com-os-outros (STEIN, 2011).

<sup>17</sup> Faz parte, como dissemos outras vezes, da metodologia heideggeriana: a análise histórica do conceito, mostrando que a nova ontologia é construída no sentido de uma reconstrução a partir de um problema diretor, o ontológico.

*Transzendenz*, *transzendent* e *transzendieren* ("transcender") vêm do latim *transcendere* "ascender (scendere) para além, através (trans)". Heidegger também utiliza seus equivalentes germânicos, *übersteigen*, "ascender, superar, exceder, transcender", e *überschreiten*, "cruzar, exceder". (INWOOD, 2002, p. 190)

Na história do uso do conceito na filosofia, podemos ver, de acordo com Inwood (2002, p. 190), que este remonta à tradição medieval amplamente (ainda que suas raízes venham da ontologia aristotélica) porque "as palavras latinas *transcendens* e *transcendentalis* eram aplicadas pelos filósofos medievais ao ser, à verdade, à unidade e ao bem...", já que estes conceitos eram usados de forma que sua aplicação se adequasse a todos os entes, mas que não eram reduzidos à delimitação de outros gêneros. Em outros termos, independentemente da categoria em que os entes fossem compreendidos, os conceitos transcendentais podiam ser aplicados a estes, pois a tudo se aplicavam. O ser se constitui, por exemplo, como um gênero transcendente ao se aplicar a tudo e não poder ser, por sua vez, enquadrado numa outra categoria.

Na história moderna, esta interpretação ainda se mantém, mas agora é derivada de outros modos, podendo o conceito de "transcendência" manter sua tradição e sofrer mudanças no seu uso. Como modelo paradigmático desta mudança,

Kant distinguiu entre o "transcendente", um conceito ou entidade que ultrapassa a nossa experiência (p. ex. Deus), e o "transcendental", aquilo que pertence à possibilidade do nosso conhecimento experimental, tanto no sentido do nosso "conhecimento pré-ontológico do ser", quanto no sentido da interpretação explícita... (INWOOD, 2002, p. 190)

O que Kant, aos olhos de Heidegger, não fez, foi explicitar o que significa, portanto, a "transcendência". Assim, podemos encontrar em nossa pesquisa quatro formas de o autor conceber o conceito de "transcendência" e indicar sua matriz na história desde a Grécia.

A primeira forma é interpretada como o aspecto ôntico: "um outro ente transcendeu os entes; no cristianismo, Deus, o criador, transcendeu os entes criados" (INWOOD, 2002, p. 190). Esta forma interpretativa é negada pelo autor por ser confusa, utilizando Deus no sentido "transcendente" tanto quanto no de "ente".

A segunda forma é no aspecto mais geral, sendo ela ontológica: "se encontra no *koinon* ('comum' em grego) enquanto tal, o ser como conceito geral (*genera* – categorias – 'acima' e 'antes' dos entes, *a priori*).". (INWOOD, 2002, p. 190) Por sua vez, esta interpretação é tomada desde Aristóteles aos seus seguidores medievais (como

vimos acima, o ser como categoria transcendente), e negada pelo filósofo alemão por deixar obscura a diferença em que se mantêm o ser e os entes.

A terceira é o uso do conceito de maneira epistemológica: “um sujeito supera a barreira ou fronteira entre si mesmo e o seu objeto, entre o seu espaço interno e o mundo externo” (INWOOD, 2002, p. 191). Mas umas das concepções que a filosofia heideggeriana rejeita é o entendimento que separa, através de termos não elucidados ontologicamente, um sujeito puro *a priori* de um objeto externo a ser apreendido. Ser-no-mundo é estar aberto para os objetos do-interior-do-mundo, intramundanos, e não transcendido a eles “quebrando uma barreira” que os separa. Se se toma o *Dasein* como um transcendente neste sentido, teria de assumir que há um lugar habitado sem-mundo, não-transcendido, contrário ao próprio sentido do *Dasein*.

E, por fim, a quarta forma, que é a que Heidegger adota em seu filosofar, é a transcendência fundamental-ontológica:

esta retoma para o sentido original de “transcendência”, superação (*Übersteigung*), sendo concebida como um aspecto distintivo de *Dasein* (ou melhor, *Da-sein*) e indicando que ele “sempre já se encontra no aberto dos entes”. A transcendência de *Dasein* envolve a COMPREENSÃO de ser. (INWOOD, 2002, p. 190)<sup>18</sup>

Transcendência, por isto, é a unidade entre existência que disponibiliza os entes a partir da possibilidade. A partir desta concepção de que a transcendência é o acontecimento em que envolve a abertura dos entes, podemos determinar que ela é o modo mesmo de o *Dasein* existir, já que este está sempre existindo (projetando-se compreensivamente) na abertura que “funda” o mundo, legando-nos que o significado do termo pode ser interpretado como “o fato de ser o que se é, ser-no-mundo”. O que nos dá uma indicação do papel da angústia neste acontecimento fundamental, já que ela é uma disposição também fundamental.

Podemos melhor entender este envolvimento a partir da consideração em *O que é metafísica?*, a partir do qual, na relação entre a concepção de “nada” e o fator do angustiar-se nesta revelação, o autor expõe que “o estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (HEIDEGGER, 1999, p. 60). Podemos ver que a “suspensão” do angustiar-se, como aquele momento crucial onde o angustiado sente-se “sem chão” pelo

<sup>18</sup> Esta última concepção funda a segunda, aristotélica-medieval, mas agora a compreensão de ser (que na segunda forma é assumido como o “geral”) é tomada no sentido do projeto, que se determina compreensivamente.

motivo dos entes intramundanos perderem sua significação prévia no contexto de ocupação, é o acontecimento onde a angústia revela algo. Este “algo” podemos ter esclarecido, em nossa pesquisa em *Ser e Tempo*, que é um termo contrário ao que quer dizer, na medida em que este “algo” quer dizer “nada”. O nada da angústia, não como “nada total”, mas como aquela revelação em que os entes perdem sua “consistência” significativa no mundo, é o que a angústia, de fato, revela. O nada é “originado” neste acontecimento fundamental.

O que quer dizer, portanto, quando Heidegger diz que estar angustiado (ou seja, estar suspenso no nada) é o “ultrapassar”? E o que significa o objeto ultrapassado, o “ente em sua totalidade”? E mais: o que quer dizer quando afirma que “suspendendo-se dentro do nada o ser aí já sempre está além do ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 58)? Por que a angústia é uma disposição que revela a transcendência?

De maneira metodológica e linear, em primeiro lugar a suspensão angustuada revela-se, mais do que qualquer caractere em que possa determiná-la segundo seus efeitos “sentimentais”, como uma forma (a mais fundamental) de ultrapassamento do que vem-de-encontro. Isto pelo simples motivo de que, quando os entes perdem seu sentido prévio de utilizabilidade ou subsistência, o *Dasein* volta a si mesmo isoladamente, seu ser-no-mundo é trazido à tona neste acontecimento e, portanto, o que há de pronto “à vista” é ultrapassado pelo olhar que retrai a si mesmo. A “totalidade dos entes”, portanto, não é um conceito metafísico onde expõe uma categoria prévia em que, o que for “ente”, está inserido nesta, mas a exposição absoluta do fator situacional do ente determinado pela existência; o fato em que a totalidade é sempre compreendida a partir do contexto finito de manifestação dos entes.<sup>19</sup> A “totalidade” é o “objeto” que é ultrapassado nesta “disposição de humor”.

E em segundo lugar, quando o autor diz que o *Dasein* angustiado “já sempre está além” quer dizer que o momento de ultrapassagem se revela neste conceito de “além”. E como apenas a angústia dispõe de maneira a estar sempre além do ente determinado, ela é a responsável por exemplificar o fator de transcendência deste ente privilegiado. Ele é na transcendência por estar suspenso dentro do nada que a angústia revela, origina. Ele

---

<sup>19</sup> Por esta razão Heidegger utiliza sempre o conceito de “ente intramundano” para designar este momento em que o ente não se apresenta como um conceito absoluto a ser alcançado metodologicamente, mas se apresenta sempre a partir do modo em que o *Dasein* se dispõe, factualmente, situante.

está “no aberto dos entes” (INWOOD, 2002, p. 190), porque está “puramente” suspenso no nada, além; está perante a mundidade, fundada em ser-no-mundo.

Pelo que foi exposto, “na angústia os entes caem no nada. Porém, do nada transluz o ser como o nada dos entes” (STEIN, 2011, p. 69), indicando-nos que a angústia é não apenas um meio para expor a transcendência no seio do *Dasein*, mas para nos indicar como o nada revelado pode agir para que o ser se desvele.

## 5. Considerações finais

Heidegger privilegia a “fenomenologia hermenêutica” como modo de se constituir a própria ontologia enquanto tal, pois esta metodologia não se pauta em princípios não analisados em suas estruturas, mas parte do “mostrar-se” do ente em sua forma própria, como “o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p. 119). O ente fundamental, de maneira paradigmática para o autor, é o *Dasein* em sua dinâmica de existência. Isto faz com que a pesquisa sobre este ente em especial assinala para a pesquisa fenomenológica do sentido do ser em geral, já que este é o único ente que é ôntico-ontológico, constituindo a “fenomenologia hermenêutica” em uma “ontologia fundamental”. Assim, perpassa o *Dasein* qualquer investigação que se busque o sentido, pois este, em sua existência, existe já numa compreensão (*Verstehen*) de ser.

Nossa exposição sobre a disposição da angústia revelou que esta, sendo uma fuga, significa a fuga do “mundo” enquanto produz a falta de significatividade dos “entes intramundanos”, o acontecimento do “estranhamento” (*Unheimlichkeit*). Fugir do “mundo”, como o filósofo concebe, quer dizer apenas uma fuga da autêntica possibilidade de significação das coisas, que é o que constitui a “mundidade” (esta, o que “essencia” o “mundo”, como dita em *Ser e tempo*, é fundada no próprio *Dasein*). A fuga na angústia se manifesta como uma fuga da própria existência que se assume enquanto possibilidade, ocasionando a corrente existência deste ente no cotidiano ocupado para velar seu sentido, por isto “a absorção em a-gente e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma fuga do *Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio”. (HEIDEGGER, 2012, p. 517, grifo do autor) O *Dasein*, na angústia enquanto perda de significatividade em geral, foge do seu próprio caráter de ser enquanto ser-no-mundo, a possibilidade da “mundidade”. Esta disposição “projeta o

*Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 525)

A transcendência assinalada do ente ôntico-ontológico se manifesta pelo caráter angustiado deste. Expomos que a justificação do autor para isto se dá pelo fator de ultrapassagem frente aos entes intramundanos, caracterizado na angústia neste isolamento do *Dasein* diante do “mundo”, por este perder seu caráter de significatividade.

Fizemos notar que a influência de Kierkegaard, perante o conceito de angústia, fora fundamental para a posterior relação que Heidegger fez entre o caráter constante de angústia do ser humano e sua essencial liberdade. Quando o filósofo dinamarquês compreende o ser humano como “síntese” entre sua característica finita e infinita, revela que este existe sempre a partir de suas possibilidades e como este as escolhe. Interpretando este ente específico como “determinado” à liberdade, esta angústia se insere num contexto ontológico que expõe a possibilidade de sentido que perpassa o *Dasein* em sua historicidade, o que Heidegger busca compreender através da possibilidade de manifestação do próprio ser.

Por ser o próprio nada que é manifestado na angústia de acordo com seu sentido, por fim pode ser compreendido em sua relação com o desvelamento do ser em sua forma possível, a finitude. Finitude que perpassa a existência do *Dasein*, de modo que toda compreensão de ser só pode ser na medida em que esta manifestação ontológica é finita. Os entes “se dão” na finitude de manifestação ontológica. Para se chegar à dinâmica de revelação ontológica, portanto, é necessário perpassar seu momento de manifestação finito no ente, possibilitado pela angústia fundamental.

### Referências bibliográficas

CAMPOS, Fabiano Victor de O. O conceito de angústia como reflexão filosófica sobre a liberdade humana. **Sapere aude**, v. 8, n. 15, p. 187-210, jan./jun. 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**; Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**; Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.



INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário; Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O Desespero Humano**; Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2001.

LOPARIC, Zeljko. A metafísica e o processo de objetificação. **Natureza Humana** 10, p. 9-44, jul.-dez. 2008.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WEBER, Marcos André; WEBER, Suelen da Silva. Entre Kierkegaard e Heidegger: Uma reflexão sobre o sentido da angústia. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 18, n. 2, p.100-113, dez. 2018.

---

**Recebido em: 25/03/2021 | Aprovado em: 03/02/2022**

